

## بررسی ادله بدیهیات

دکتر محمد تقی فعالی \*

### چکیده

براهین و حدود تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت. براهین به مبادی بی‌وسط منتهی می‌شوند و این مبادی را به برهان نیازی نیست. مقدمات اولیه غیر منقسمند و سلسله حمل‌ها و حدها در جایی متوقف می‌شوند. حد وسط‌ها در براهین و تعاریف متناهی‌اند و به مقدمات اولیه منتهی می‌شوند. پس ما دو گونه بیان داریم: بیان بنفسه و بیان از طریق حد یا برهان. بیان‌های نخستین اولی و بسیطند. نظریه بداهت نشان می‌دهد که نظام استنتاجی، دستگاهی خودکفا نیست. یک روند استنتاجی به معرفت و صدق نمی‌انجامد. راه معرفت آن است که به خارج از این سلسله نظر کنیم و توجیه و صدق را از آن جا مدد جوییم. یک نظام استنتاجی برای تضمین صدق گزاره‌ها خودبسنده نیست و باید به علوم بدیهی منتهی گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱- بدیهی ۲- نظری ۳- برهان ۴- حد ۵- موقف ۶- صدق

### ۱. مقدمه

ساختار علوم حصولی از نظر حکیمان مسلمان بر این اصل استوار است که معارف انسانی دو طبقه‌ای است؛ طبقه بالا علوم نظری و طبقه زیرین که اساسی است علوم بدیهی‌اند. اگر به تمامی معارف و علوم انسانی مراجعه شود خواهیم دید که برخی از آن‌ها به بعضی دیگر وابسته است و آن‌ها نیز به پاره‌ای دیگر. این سلسله ادامه می‌یابد؛ حال سؤال اساسی این روند اگر تا به نهایت استمرار یابد تسلسل محال لازم می‌آید و اگر نه، باید به موقفی برسیم. حکمای اسلامی به ایستگاه و موقف در علوم بشری معتقدند و آن‌را از بدیهیات دانسته‌اند.

علم بدیهی صدق قطعی دارد و معارف نظری به میزانی که با بدیهیات در ارتباطاند از خطا در اماناند و صداقت را از آن‌ها به عاریت می‌گیرند. عمل ارجاع علوم نظری به بدیهی، فکر و اندیشیدن نامیده می‌شود. تفکر، کوششی عقلانی است که انسان برای کاستن از مجهولات نظری خود و افزودن بر علوم جدید انجام می‌دهد. اگر علمی جدید بی تفکر حاصل شد، یا جهلی قدیم بی تأمل کنار رفت، حدس نامیده می‌شود.

بنابراین در میان علوم و معارف بشری، رابطه طولی و تولیدی برقرار است و همه با یکدیگر رابطه عرضی و پهلو به پهلو ندارند. اندیشه انسانی دو بخش است: تصورات و تصدیقات نظری و قسمت دیگر تصورات یا تصدیقات بدیهی. بدین ترتیب ساختار عمومی معرفت از دیدگاه حکمای اسلامی، شکل می‌گیرد.

## ۲. استدلال‌ها

تمام تصورات و تصدیقات نمی‌توانند بدیهی باشند. هم‌چنین این دیدگاه که تمام علوم انسان نظری است، درست نیست. با رد این دو نظریه تنها دیدگاه معقول این است که بگوییم پاره‌ای از علوم انسان بدیهی و بخش دیگر آن نظری است. به دیگر سخن این بیان در واقع استدلالی است که دیدگاه اخیر را تأیید می‌کند؛ یعنی اگر در رابطه با مسأله بدیهی و نظری، سه فرض معقول داشته باشیم - که عبارتند از همه علوم بدیهی، همه علوم نظری، بعضی از علوم بدیهی و برخی نظری‌اند - طبعاً فرض سوم معتبر و موّجه خواهد بود. از این رو بیان پیش گفته می‌تواند نخستین دلیل - حصر فروض - به سود دیدگاه مذکور باشد.

حکما و فلاسفه - افزون بر دلیل پیش گفته - ادله‌ای برای اثبات بدیهیات آورده‌اند. این ادله بعضی معروف و برخی دیگر از شهرت چندانی برخوردار نیستند. در این جا استدلال موجود یا قابل ارائه، بیان شده و اگر برخی از آن‌ها بیش از یک تقریر دارند، تقریرهای مختلف ارائه می‌شود. با توجه به این نکات که اولاً با توجه با دلیل حصر فروض می‌توان گفت: تا کنون در واقع یک دلیل اقامه شده است. ثانیاً ادله‌ای که بیان می‌شود هر کدام دارای دامنه شمول خاصی است؛ بدین معنا که بعد از تقریر هر دلیل، باید دید که آیا این دلیل تنها شامل تصدیقات می‌شود، یا تصورات را نیز پوشش می‌دهد. هم‌چنین باید آن‌ها را نسبت به شمول ثانویات سنجید و دید که آیا این دلیل به جز اولیات، بدیهیات ثانویه را نیز شامل می‌شود؟ پس هر دلیل را از این دو جنبه باید بررسی نمود. ثالثاً در وجود علوم نظری شکی نیست؛ آن‌چه نزاع‌انگیز است، معارف بدیهی است. در این جا سعی می‌شود علوم بدیهی با توجه به تعریف، اقسام و قلمرو آن‌ها اثبات شود. رابعاً توجه به این نکته مفید است که بدانیم عمده ادله در این زمینه از سوی ابن‌سینا مطرح شده است و دیگران هم اگر

سخنی گفته‌اند، وامدار اویند؛ هر چند بیشتر آثار متأخران و معاصران از ارائه دلیل خالی است و آنان بیشتر به عرضه تعریف و اقسام علوم بدیهی بسنده کرده و کمتر بحث جدی در ادله علوم بدیهی آورده‌اند.

## ۲.۱. دلیل نخست: برهان دور و تسلسل

معروف‌ترین دلیل برای اثبات بدیهیات، دلیل دور و تسلسل است. خلاصه دلیل این است: اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری بوده به علوم بدیهی منتهی نگردد، دور یا تسلسل لازم می‌آید. لازم باطل است پس مقدم نیز باطل خواهد بود. نتیجه آن که برخی تصورات و تصدیقات بدیهی می‌باشند.

می‌توان این دلیل را در قالب یک قیاس استثنایی نیز در آورد:

صغرا: اگر تمام علوم نظری باشند و به بدیهی منتهی نگردند، دور یا تسلسل لازم

می‌آید؛

کبرا: دور و تسلسل محال است (نقیض تالی).

نتیجه: برخی از تصورات و تصدیقات بدیهی هستند (نقیض مقدم).

اگر علم ما به (الف) نظری باشد، این علم طبعاً از علمی دیگر به نام (ب) حاصل آمده است. چون طبق فرض تمام علوم نظری است، علم ما به (ب) نیز از طریق علم ما به (ج) پدید آمده است. حال اگر از منشأ علم ما به (ج) سؤال شود، دو راه پیش روی ما است: یکی این که بگوییم علم ما به (ج) از طریق علم ما به (ب) یا (الف) حاصل آمده است. راه دوم این است که بگوییم منشأ علم ما به (ج) علم ما به (د) است و علم ما به (د) ناشی از علم ما به (ه) است و این علم ناشی از علم دیگری به (و) بوده و این روند را تا بی نهایت در نظر بگیریم. فرض نخست دور است و فرض دوم تسلسل.

مقدمه دوم این است که دور و تسلسل در علوم محال است. دور محال است؛ زیرا حصول علم ما به (الف) بر علم ما به (ب) متوقف است و حصول علم ما به (ب) بر علم ما به (ج) متوقف است. حال اگر علم ما به (ج) بر علم ما به (ب) یا (الف) توقف داشته باشد، این امر بدین معنا است که برای دانستن (الف) باید پیش‌تر (ج) را بدانیم. از سوی دیگر برای دانستن (ج) هم باید (الف) را بدانیم. پس (الف) هم بعد از (ج) دانسته می‌شود و هم قبل از آن باید معلوم باشد. به تعبیر دیگر (الف) قبل از (ج) هم معلوم است و هم نیست. یا بگوییم (الف) بعد از (ج) هم معلوم است و هم نیست و این به اجتماع نقیضین منتهی می‌گردد و این نمونه روشنی از کاربرد اصل محال بودن اجتماع نقیضین است.

تسلسل نیز محال است؛ زیرا اگر سلسله علوم و معارف نظری تا بی نهایت ادامه یابد، حصول حتی یک فقره علم متوقف بر اجتماع و استحضر علوم غیر متناهی است و این محال است و آنچه بر محال موقوف است، خود محال است. نتیجه آن که سلسله معارف باید در جایی توقف کند و این ایستگاه چیزی جز بدیهیات نیست. نتیجه حاصل همان اصل مدعا است و آن این که بخشی از علم انسانی را دانسته‌های بدیهی و باورهای پایه تشکیل می‌دهد. این برهان با تعبیر مختلف در بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های حکمای اسلام یافت می‌شود (۲۱، ص: ۱۴، ۷، ص: ۱۲، ۶، ج: ۱، ص: ۹۷، ۲، ص: ۶۸، ۳، ج: ۱، ص: ۲۹۹، ۱۵، ص: ۱۵۱، ۱۳، ص: ۵۲، ۱۰، ص: ۱۹۲، ۱۱، ص: ۲۸۲، ۵، ص: ۲۷).  
 شیخ الرییس این دلیل را در *منطق‌المشرقیین* چنین به نظم کشیده است (۱، ص: ۱۲):

و انما يعرف بالمعقول	لا يعرف المجهول بالمجهول
و ان حکمنا ان کل ما علم	قد کان مجهولاً فهذا ینتظم
و لیس عند احد درایة	بغیر حد و بلانهایة
بل عندنا مقدمات اول	منها یحاز علم ما قد یجهل

دلیل دور و تسلسل با اشکالاتی چند رو به رو است :

**اشکال اول:** در محال بودن تسلسل گفته شد که چون حصول علم، متوقف بر وجود علوم بی‌منتهاست و این امر محال است، پس برخی علوم متوقف بر علوم غیر متناهی نیستند؛ یعنی علمی بدیهی در اختیار ما است. اشکال این جا است که وجود علوم غیر متناهی به طور دفعی و ناگهانی محال است، اما وجود علوم غیر متناهی به صورت تدریجی در زمان غیر متناهی قابل حصول است و می‌توان آن را پذیرفت. در این صورت برای تسلسل در علوم مشکلی پیش نمی‌آید.

پاسخ: مبنای اشکال فوق این است که نفس قدیم باشد، چون تنها در این صورت است که نفس می‌تواند علوم غیر متناهی را حاصل کند و این مبنا خطا است. نفس حادث است و بر این مبنا، حصول علم غیر متناهی برای او ممکن نیست.

**اشکال دوم:** این احتمال وجود دارد که تمام تصورات نظری باشند، ولی به یک یا چند تصدیق بدیهی منتهی گردند. یا تمام تصدیقات نظری بوده به یک یا چند تصور بدیهی باز گردند. در این صورت دور یا تسلسل لازم نمی‌آید.

پاسخ: این بیان متوقف بر آن است که اکتساب تصور از تصدیق و برعکس ممکن باشد، اما تصور و تصدیق اصولاً از دو سنخ و دو مقوله‌اند و هر دو اصلی‌اند و هیچ یک را به دیگری نمی‌توان باز گرداند. آری، ممکن است همراه با تصدیق تصوراتی باشد؛ در این صورت طبعاً تصدیق به تصوراتی محتاج است، ولی احتیاج غیر از اکتساب است. تصدیق همیشه از تصدیق اکتساب می‌شود و تصور همیشه برگرفته از تصور است.

**اشکال سوم:** نفس برهان مذکور متوقف بر استحاله دور و تسلسل است و این یکی از مقدمات آن دلیل بود. حال با توجه به این که بدیهی هنوز ثابت نشده است و قرار است با این دلیل ثابت شود، این استحاله نظری خواهد بود و در این صورت خود متوقف بر علوم دیگری است. لذا، این روند دوری است یا به تسلسل می‌انجامد و این بدین معنا است که پایه‌های استدلال یاد شده همواره لرزان خواهد بود و اگر بگوییم به بدیهی منتهی می‌گردند، معنای این سخن آن است که نتیجه دلیل را از قبل دانسته‌ایم و شامل مقدمات آن کرده‌ایم و این نیز دور است.

برخی در پاسخ گفته‌اند: ابطال دور و تسلسل بدیهی است (۷، ص: ۱۲، ۲۲، ج: ۲، ص: ۷۸ و ۸۰). از این رو استدلال مذکور بدیهی است؛ زیرا مقدمات آن به همراه صورت قیاس بدیهی است.

به نظر می‌رسد که این پاسخ ناتمام باشد؛ زیرا اولاً پاسخی برای اشکال فراهم نمی‌آورد، چون اشکال این بود که طبق فرض قبل از ارائه این دلیل و نتیجه‌گیری قطعی هنوز، بدیهی ثابت نشده است، پس چگونه می‌توان حکم به بداهت مقدمات آن کرد. ثانیاً ابطال دور و تسلسل مبتنی بر استدلال است. شاهد ما آن است که ملاصدرا در اسفار برای ابطال تسلسل بیش از هفت دلیل - که با نقض و ابرام‌های مکرر همراه است - اقامه کرده است (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۴۱ به بعد) و نظری بودن یک قضیه غیر از این معنایی ندارد. البته امر در دور آسان‌تر است؛ هر چند بوعلی برای ابطال آن سه دلیل آورده (۵، ص: ۱۱۹-۱۲۰) و بر این عقیده است که دور ملحق به تسلسل است (همان، ص: ۱۲۰) و همین علت فاسد بودن دور است. بدین بیان که اگر (الف) متوقف بر (ب) باشد، هم‌چنین (ب) توقف بر (الف) داشته باشد - با واسطه یا بی‌واسطه - این چرخه تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. هم‌چنین توقف به معنای شمول اصل علیت است و نیز اجزای دور بالفعل موجودند. بنابراین تمام شرایط تسلسل در این جا حاکم است و از آن جا که ابطال تسلسل امری نظری است، دور هم که بر آن متوقف و به آن ملحق است، کسبی خواهد بود. اگرچه فرض کنیم فساد دور بدیهی یا قریب به بدیهی است، باز اشکال مندفع نخواهد شد؛ زیرا تسلسل که یکی دیگر از مقدمات است، خود نظری است.

شاید بتوان به سه گونه دیگر پاسخ داد:

۱. در بحث از اولیات دو دلیل بر استدلال ناپذیر بودن آنها ارائه شده است و نتیجه می‌گیریم که قضایای بدیهی اولی، شمولی عام و گسترده داشته تمام ادله و مقدمات آن را در بر می‌گیرد. استدلال دور و تسلسل از این قاعده مستثنا نیست. از این رو دست کم اولیات، شامل مقدمات این دلیل خواهند شد و این مقدمات به اولیات منتهی می‌گردند. بنابراین می‌توان گفت که ابطال دور و تسلسل یا جزء اولیات است یا نیست؛ اگر از اولیات باشند، پاسخ تمام است؛ زیرا مقدمات استدلال دور و تسلسل از بدیهیات اولیه خواهند بود و اگر یکی از آنها یا هر دو از اولیات نباشند، باز باید به اولیات بازگردند. بنابراین در هر دو صورت مقدمات این دلیل یا بدیهی بوده یا به بدیهی باز می‌گردند و از این طریق اشکال برطرف می‌شود.

۲. فرض را بر آن می‌گذاریم که نتیجه - ضرورت وجود بدیهیات - شامل مقدمات نشود؛ یعنی در واقع با اشکال همراه می‌شویم. در این صورت مقدمات که همان ابطال دور و تسلسل است، نظری خواهند بود. این امر بدین معنا است که برای اثبات بطلان آنها باید دلیل اقامه کرد. این دلیل خود شامل مقدماتی می‌شود: این مقدمات اگر نظری باشند - که طبق فرض هستند - از طریق مقدمات دیگری استدلالی می‌گردند. حال می‌توان از پرسشگر پرسید: آیا این روند در جایی باز خواهد ایستاد، یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، در واقع بدیهیات را پذیرفته است؛ ولی اگر روند و جریان استدلال را تا بی نهایت دانست، امر از دو بیرون نیست: یا بر این گفته خویش دلیلی اقامه می‌کند یا خیر. با توجه به این که سخن بی دلیل معقول و مسموع نیست، طبعاً بر گفته خویش دلیل یا ادله‌ای ارائه خواهد داد. حال با توجه به این که این ادله برای جواز تسلسل ارائه می‌شوند و می‌دانیم که نتیجه دلیل شامل مقدمات نمی‌شود، نقل کلام به مقدمات دلیل او می‌کنیم و می‌پرسیم: این مقدمات تا کجا ادامه خواهد یافت؟ اگر در پاسخ گفت تا بی نهایت، این بدین معنا است که نتیجه را شامل مقدمات کرده و در واقع به همان اشکال خود گرفتار آمده است و اگر روند مقدمات خود را در جایی متوقف کرد، این در واقع گردن نهادن به لزوم بدیهی است و همین مدعای اصلی استدلال نخست بود.

۳. می‌پذیریم که نتیجه دلیل شامل مقدمات نمی‌شود. بداهت‌گرا می‌تواند بگوید قبول دارم که نتیجه، مقدمات را پوشش نمی‌دهد، ولی از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که در غیر از مقدمات ما علوم بدیهی داریم. به عبارت دیگر می‌گوید: «اگر ما مقدمات این دلیل - هر چه می‌خواهد باشد، نظری با بدیهی - را قبول کنیم، آن‌گاه وجود بدیهیات ضروری خواهد بود». به تعبیر دیگر «اگر من بدانم چند مقدمه نظری را، آن‌گاه باید بپذیریم علوم بدیهی

را». پس این استدلال یا نوعی برهان خلف است که با پذیرش چند علم نظری، وجود علوم بدیهی لازم می‌آید، یا این که می‌خواهد تناقض آمیز بودن مفهوم نظری را نشان دهد و بگوید مفهوم نظری مفهومی خود متناقض است؛ زیرا با پذیرش آن پذیرش چند فقره علوم بدیهی لازم می‌آید. بنابراین علوم نظری بی معرفت بدیهی، وهمی بیش نیست.

گمان می‌رود پاسخ‌های یاد شده بتواند این اشکال را بر طرف کند. اگر این اشکال در مورد دیگر ادله هم مطرح شود، پاسخ همین خواهد بود.

**اشکال چهارم:** یکی از مقدمات این دلیل تسلسل بود، که به معنای استمرار مقدمات ادله یا معرفت‌ها تا بی نهایت است و دیدیم که بر اساس نظریهٔ بوعلی دور نیز ملحق به تسلسل است. به هر روی ما در این جا با اجزای غیر متناهی رو به رو هستیم. از سوی دیگر در ریاضی و در منطق ریاضی در مبحث نظریهٔ مجموعه‌ها برخی از ریاضی‌دان‌ها می‌گویند: «ویژگی‌های مجموعه‌های متناهی با مجموعه‌های غیر متناهی متفاوت است و هرگز نمی‌توان اوصاف یکی را به دیگری نسبت داد». حال با توجه به این که ادلهٔ ابطال تسلسل نخست از ویژگی‌های مجموعه‌های متناهی شروع می‌شود و در نهایت به مجموعه‌های غیر متناهی که تسلسل از جملهٔ آن‌ها است می‌گسترده، ممکن است با این اشکال روبه‌رو شود که نمی‌توان ویژگی‌های مجموعهٔ متناهی را به غیر متناهی نسبت داد.

پاسخ: پاسخگویی به این ایراد، مستلزم ورود به حوزهٔ ریاضی و منطق است که با سمت و سوی نوشتار حاضر هماهنگی ندارد؛ از این رو مشتاقان را به کتاب ارزشمند شهید صدر، *الاسس المنطقیه للاستقراء* ارجاع می‌دهیم (۱۶، صص: ۱۶۸-۲۲۳).

به نظر می‌رسد از چند جهت دیگر بتوان استدلال پیش گفته را مورد بررسی قرار داد:

**یک)** یکی از مقدمات این استدلال باطل بودن دور و تسلسل است. فساد این دو در محدودهٔ عالم خارج - چه به صورت نظری یا بدیهی - واضح است، اما گستراندن آن به عالم ذهن دلیل می‌خواهد. کسانی مانند علامه طباطبایی با نقد این نظریه می‌گویند: «تمام اصول فلسفی، مثل تقدم شیء بر نفس، تسلسل علل، دور علل، صدور معلولات متعدد از علت واحد، غرض بلا موضوع، انتفای کل به انتفای جزء، همه مربوط به عالم عین بوده راهی به ذهن ندارند» (۱۷، ج: ۲، مقاله ۶، ۱۸، الرسالة الاعتباریات). از این رو براساس این مبنا نمی‌توان از مقدمهٔ دور و تسلسل، جهت لزوم انتهای نظری به بدیهی در جهان ذهن استدلال کرد. پیدا است که این ایراد مبنایی است.

**دو)** آن چه مهم است، توجه به دامنه و برد استدلال مذکور است. در بیان جدید از نظریهٔ بدهت گروانه دیدیم که این نظریه را سه اصل می‌سازد: اصل تفکیک علوم به نظری و بدیهی، اصل انواع علوم بدیهی و اصل خطا ناپذیری علوم بدیهی. این استدلال نمی‌تواند

اصل اخیر را اثبات کند؛ زیرا حاصل نهایی آن این است که جمیع علوم و معارف بشری باید در جایی بایستند و اثبات لزوم موقف غیر از اثبات خطا ناپذیری آن‌ها است. علوم بدیهی، غیر از آن که موقفانند، باید خطا ناپذیر هم باشند و این ویژگی از این استدلال به دست نمی‌آید. نتیجه استدلال ضرورت وجود موقف است که از آن خطا ناپذیری استفاده نمی‌شود. آری، می‌توان با افزودن مقدماتی دیگر به این ویژگی نائل شد، ولی از آن جا که هر استدلالی مستقل است، نباید مقدمه دیگری را به آن افزود و باید آن را به تنهایی و با قطع نظر از سائر مقدمات در نظر گرفت. از سوی دیگر موقف بودن هم مستلزم خطاناپذیر بودن نیست؛ چنان که برخی وجود مواقف را پذیرفته‌اند، در عین حال امکان خطا را در آن‌ها منتفی نمی‌دانند (۲۰، ص: ۲۲۲). حاصل آن که اگر ما استدلال بالا را از اشکال‌ها و ایرادها سالم و مبرا بدانیم، حاصل و نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت که ضروری است کسبیات به بدیهیات باز گردند و در یک نقطه بیارامند. در عین حال که بدیهیات مبدأ و نقطه آغاز کاخ معرفت بشری خواهند بود و این شامل تصور و تصدیق و نیز انواع علوم بدیهی می‌شود؛ ولی از اثبات خطاناپذیری آن‌ها عاجز است.

## ۲.۲. استدلال دوم: فقدان علم

این استدلال نیز به صورت قیاس استثنایی بیان می‌شود (۶، ج: ۱، ص: ۱۲۳، ۸، ص: ۱۰۶، ۷، ص: ۱۲، ۱۷، ج: ۱، ص: ۱۰۰). «اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری باشند، ما حتی یک فقره علم نخواهیم داشت. تالی باطل، پس مقدم نیز باطل است؛ نتیجه: همه تصورات و تصدیقات نظری نیستند، پس بخشی از آن‌ها بدیهی‌اند». به گونه‌ای دیگر هم می‌توان این دلیل را بیان کرد:

مقدمه اول: اگر جمیع علوم انسان نظری باشند یک علم هم نخواهیم داشت.

مقدمه دوم: برای ما - به شهادت وجدان - علومی حاصل است (نقیض تالی).

نتیجه: برخی علوم انسان بدیهی و غیر کسبی‌اند (نقیض مقدم).

توضیح ملازمه در مقدمه نخست این است که: علمی که نزد ما است - تصویری یا تصدیقی - اگر نظری باشد، طبعاً بر علم دیگر متوقف بوده و بر آمده از آن است. علم دوم اگر نظری باشد، بر علم سوم توقف دارد و سوم بر چهارم.

این سلسله - از آن جا که تمام علوم طبق فرض نظری هستند - در جایی متوقف نخواهد شد و تا بی نهایت ادامه خواهد یافت. در این صورت حصول علم نخست متوقف بر حصول علم غیر متناهی خواهد شد و از آن جا که علم غیر متناهی در زمان غیر متناهی پدید می‌آید و انسان مادی زمان غیر متناهی ندارد، علم غیر متناهی برای او حاصل نخواهد



شد. بنابراین علم نخست نیز غیر قابل حصول است. از سوی دیگر همه انسان‌ها واجد علمی هستند. از این رو این علوم در جایی متوقف می‌شوند.

شاهدی روشن بر این مدعا وجود دارد، و آن این که تعلیم و تعلم از کارهای رایج انسان‌ها است و در زمینه‌ها و سطوح مختلف معمول است. تعلیم و تعلم بدین معنا است که برای معلّم علمی حاصل است که سعی دارد با توسل به ابزار و شیوه‌های مطلوب آن را به مخاطبان منتقل کند. پس در این بین یک یا چند فقره علم وجود دارد که خواهان نشر و انتشار آن هستیم. این علم یا علوم اگر متوقف بر علوم نامحدود باشد، هرگز محقق نخواهد شد و چون تحقق دارند، نتیجه می‌گیریم که از یک سلسله مبادی اولیه ناشی شده‌اند.

اگر از زاویه دیگر به مفاد این برهان نگاه کنیم، چنین بر می‌آید که «براهین، غیر متناهی نیستند» و «این گونه نیست که هر علمی از طریق برهان حاصل شود». یعنی بین بودن پاره‌ای علوم مدیون برهان نیست. پس علوم دو گونه‌اند: بخشی مبین که راه بیان آن‌ها برهان است و برخی دیگر بین بوده از گذر برهان مبین نشده‌اند. پس علوم، مبین یا بین هستند؛ یعنی علوم، یا برهانی و یا بدیهی است، بنابراین براهین به مبادی اولیه ختم می‌شوند و این مبادی بین و بدیهی خواهند بود.

نکته مهم این است که چون تکیه برهان بر این است که ما علمی داریم و این علوم یقینی‌اند پس اگر متوقف بر علوم غیر متناهی باشند، هرگز حتی یک علم یقینی هم حاصل نمی‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که علوم اولیه و موافق باید یقینی و غیر قابل خطا باشند. در غیر این صورت علمی که بر آن متوقف خواهند بود و از آن‌ها تولید و زاده می‌شوند، هیچ یک یقینی نخواهند بود.

### ۲.۳. استدلال سوم و چهارم

ابن‌سینا به منظور اثبات بدیهیات دو برهان ابتکاری اقامه کرده است: (۵، ص: ۱۱۸، ۸، ص: ۲۰۲).

او، پیش از آن که اصل دلیل را بیان کند، نخست می‌گوید: صورت مسأله در این جا سه شکل دارد: «هر چیز مجهول باشد»، «چیزی بذاته معلوم باشد» و «هر چیز از طریق برهان معلوم باشد». فرض اول باطل است؛ زیرا دست کم همین اصل که می‌گوییم «هر چیز مجهول است» خود معلوم است. این قاعده‌ای خود ناقص و خود شکن است. بدین معنا که از اثبات آن نفی‌اش لازم می‌آید؛ نظیر این که یک فرد تهرانی بگوید: «همه تهرانی‌ها دروغ می‌گویند». فرض سوم نیز مردود است؛ یعنی نمی‌توان گفت: «هر چیز از راه برهان معلوم است». به عبارت دیگر سلسله براهین تا بی نهایت دامن نمی‌گسترند و به حتم در جایی متوقف می‌شود. بوعلی برای ابطال فرض اخیر - یعنی غیر متناهی بودن براهین - دو دلیل

اقامه کرده است. با ابطال فرض اول و سوم نتیجه آن خواهد شد که سلسلهٔ براهین به علمی که بذاته معلوم‌اند و بین بنفسه هستند، منتهی می‌گردد. با این بیان بدیهیات اثبات می‌شود. اینک بیان آن دو دلیل:

**یک)** فرض کنیم برای اثبات مدعایی برهانی اقامه شود. در برهان دو مقدمه - صغرا و کبرا - و سه حد به کار می‌رود که عبارتند از: حد اصغر، حد اوسط و حد اکبر. فرض می‌کنیم مقدمات این برهان نظری و برهانی باشند. این امر بدین معنا است که میان حد وسط و حد اصغر، یا میان حد وسط و حد اکبر، واسطهٔ دیگری وجود دارد. اگر فرض کنیم صغرای برهان دوم نیز نظری است، طبعاً میان حد وسط و حد اصغر واسطهٔ سوم قرار می‌گیرد. حال اگر این سلسله را تا بی نهایت فرض کنیم، حاصل این خواهد شد که میان دو حد اصغر و اکبر اولیه، بی نهایت واسطه قرار گرفته است، در حالی که طبق فرض این وسائط میان دو حد و دو طرف قرار دارند و این خلاف فرض است. به بیان دیگر از آن جهت که متوسطات غیر متناهی‌اند، طرف نخواهند داشت و از آن جهت که میان حد اصغر و اکبر قرار دارند، طرف خواهند داشت و این سعی در آشتی دادن نقیضین است. به نظر می‌رسد این برهان برای اثبات بدیهیات، شبیه برهان وسط و طرف برای ابطال تسلسل است.

**دو)** با توجه به مطالب مفروضی که در استدلال اخیر ذکر شد، می‌گوییم اگر متوسطات تا بی نهایت ادامه یابند، میان آخرین فقرهٔ این وسائط و همسایه‌اش - حد اصغر و حد اکبر - واسطه‌ای نخواهد بود؛ یعنی وساطتی که میان این دو حد فرض شده‌اند، تا هر کجا ادامه یابند، میان آخرین حلقه از این سلسله و یکی از دو طرف اکبر یا اصغر، واسطه‌ای وجود ندارد. پس ما در نهایت حداقل به دو قضیه می‌رسیم که میان موضوع و محمول آن‌ها هیچ حد وسطی و ساطت نمی‌کند. به تعبیری ما دست کم دو قضیهٔ «بین بنفسه» و اولی خواهیم داشت.

نتیجهٔ این دو این است که در میان مقدمات براهین، برخی بی‌واسطه‌اند و این‌ها مبادی نخستین براهین محسوب می‌شوند. از این رو نمی‌توان گفت که هر علمی از راه برهان و از طریق وسط حاصل است، بلکه برخی از علوم بی وسط بوده و نیازی به برهان ندارند.

مضمون و مفاد این دو برهان تنها شامل تصدیقات می‌شود و تصورات را پوشش نمی‌دهد؛ زیرا محور کلام، برهان و استدلال بود که مختص به تصدیقات است. هم‌چنین این دو برهان تنها اولیات را اثبات می‌کند و بدیهیات ثانویه از دایرهٔ آن بیرون‌اند؛ زیرا حاصل آن وجود چند قضیهٔ بین بنفسه شد که بی وسط باشد و این تنها در مورد اولیات صادق است.

دیگر آن که: دو برهان یاد شده خطاناپذیری و یقینی بودن اولیات را اثبات می‌کند؛ زیرا مقدمات برهان باید یقینی باشد و این یکی از شرایط مقدمات براهین است.

#### ۲.۴. استدلال پنجم

در کلام ابن‌سینا مطلب به گونه‌ی ذیل بیان شده است.

مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً هو مقدمة غیر ذات وسط علی الاطلاق ای لیس من شأنها أن يتعلق بیان نسبة محمولها لی موضوعها - کانت ایجاباً اوسلباً - بحد اوسط فتکون مقدمة اخرى اقدم منها و قبلها ( ۵، ص : ۱۱۰ ).

مبدأ علوم دو گونه است: مبادی عام و مبادی خاص. قسم اول نیز دو قسم دارد: مبدأ عام به طور مطلق و آن مبدئی است که مورد نیاز تمام علوم است و هیچ علمی بدون اتکا بر آن به سامان نمی‌رسد و مبدأ عام نسبت به پاره‌ای از علوم، و آن مبدئی است که برخی از علوم بر آن مبتنی‌اند. مبادی خاص تنها نیاز یک علم را تأمین می‌کنند. بنابراین ساختار علوم به طور کلی بر یک سلسله پایه‌های زیرین استوار است. مبانی و مقدمات علوم، از چند حالت بیرون نیست: یا پاسخگوی یک علم هستند یا چند علم و یا اساس همه علوم بر آن‌ها مبتنی است.

بعد از این دسته بندی بوعلی می‌گوید: «بدیهیات از مبادی عام همه علوم‌اند.» البته سخن وی ناظر به تمام بدیهیات نیست، بلکه تنها شامل اولیات یا بدیهیات اولیه می‌شود. این دسته از علوم ضروری وسط ندارند؛ یعنی تصدیق اولی به گونه‌ای است که چه ایجابی و چه سلبی، عروض محمول بر موضوع بدون حد وسط صورت می‌گیرد، و به همین دلیل مبتنی بر مقدمه دیگری نیست. اگر قضیه‌ای این‌گونه بود، اصولاً استدلال پذیر نمی‌تواند باشد. دلیل آنگاه ارائه می‌شود که قضیه‌ای نتیجه برهان واقع شده باشد و از راه عرضه حد وسط مناسب در صدد تبیین ارتباط موضوع با محمول و محمول با موضوع باشیم؛ اما اگر میان دو جزء یک قضیه هیچ حد وسطی وجود نداشت و عروض محمول بر موضوع بی‌وسط بود، بر چنین قضیه‌ای امکان استدلال نیست. اما الیینات بانفسها لا یمكن بیانها (همان، ص: ۱۸۴).

ابن‌سینا با این بیان در واقع دو مطلب را با یکدیگر بیان کرده است: اولاً تعریفی از بدیهیات اولیه و ثانیاً علت استدلال ناپذیری آن‌ها. به تعبیر دیگر اولیات آن دسته از بدیهیات‌اند که امکان استدلال بر آن‌ها وجود ندارد، و این به مثابه ملاک و معیاری برای آن‌هاست. دلیل این امر آن است که آن‌ها حد وسط ندارند و هر آن‌چه بی‌وسط بود استدلال بردار نیست. در کلمات شیخ معمولاً در مقابل «بین بنفسه» تعبیر «بین بسبب» به چشم می‌خورد. این تقابل گویای آن است که اولیات بدون سبب یعنی بدون حد وسط بین و

واضح هستند. پس آنچه بدون وسط بین باشد، بدیهی اولی است و همین امر، نیز دلیل آن است که آن‌ها قابلیت دلیل ندارند.

## ۲.۵. استدلال ششم

ملاصدرا دلیل دیگری بر برهان ناپذیری بدیهیات اولیه اقامه می‌کند (۱۴، ج: ۳، ص: ۴۴۳) فرض کنیم بر یک گزاره اولی، دلیلی اقامه شود. این دلیل طبعاً ترکیبی از دو مقدمه است. با توجه به این که مدعا و نتیجه دلیل - مثلاً - امتناع اجتماع نقیضین است و با توجه به این نکته که نتیجه دلیل بعد از اقامه دلیل و استنتاج به دست می‌آید و شامل مقدمات نمی‌شود، باید بتوان در مورد هر یک از دو مقدمه فرض کرد که هم مقدمه این دلیل است و هم چنین باید بتوان در مورد دلیل فرض کرد که هم دلیل بر این مدعا است و هم نیست. مقدمه یا دلیل با چنین فرضی مقدمه و دلیل برای اثبات آن نتیجه نمی‌تواند باشد. نتیجه آن‌گاه قطعی است که دلیل به طور قطعی دلیل آن باشد و اگر در عین حال مجاز دانستیم که دلیل، دلیل آن نتیجه نباشد، اقامه دلیل بر امتناع اجتماع نقیضین، مانع از تحقق اجتماع نقیضین نخواهد شد. به تعبیر دیگر در واقع دلیل، دلیل نخواهد بود و اگر دلالت دلیل بر این قضیه متوقف بر ثبوت آن پیش از آن دلیل است. ارائه دلیل برای اثبات این قضیه دوری خواهد شد. پس این اصل که در هر استدلالی حاضر است و شامل هر قضیه‌ای می‌شود، حضوری فراگیر و همیشگی دارد و انکار آن برابر است با فرو افتادن در وادی شکاکیت. بنابراین برای این قضیه که اجتماع نقیضین محال است، نمی‌توان دلیل اقامه کرد.

## ۳. چند نکته

تا بدین جا - با توجه به برهان حصر فروض - هفت دلیل برای اثبات بدیهیات بیان شد. بیان نکاتی چند بر وضوح بیشتر مسأله می‌افزایند:

### ۳.۱. نکته اول

اگر ادله پیش گفته را مورد بازبینی قرار دهیم، به این نتیجه خواهیم رسید که اولاً تمام آن‌ها اولیات را اثبات می‌کنند و برخی اصل علوم بدیهی را نشانه گرفته‌اند و این همان مدعای نظریهٔ بداهت است. ثانیاً برخی از ادله تنها ناظر به تصدیقات‌اند و بعضی دیگر تصورات را نیز ضروری می‌دانند. از این رو علوم بدیهی - اعم از تصویری و تصدیقی - از رهگذر ادلهٔ مذکور قابل اثبات می‌باشند؛ هر چند این‌سینا جهت اثبات لزوم تناهی حدود و تصورات چندین برهان مستقل بیان کرده است (۵، صص: ۲۳۳-۲۳۵). ثالثاً در میان ادلهٔ پیشین برخی از آن‌ها تنها لزوم وجود موقف و مبدئی را برای علوم نشان می‌دادند، ولی

بعض دیگر خطاناپذیری و یقینی بودن آن را نیز اثبات می‌کردند. بنابراین اگر نگاهی جامع به ادله داشته باشیم، می‌توان تمام دعاوی بداهت‌گرایی را اثبات کرد و به آن‌ها دست یافت.

### ۲.۳. نکته دوم

ادله و بیان‌های پیشین بیشتر تصدیقات ایجابی را مد نظر داشت، اما باید توجه داشت که این امر شامل سالبه‌ها نیز می‌شود (همان، ص: ۲۳). بدین معنا که اگر قضیه‌ای سالبه پیش روی ما بود، می‌توان با پی‌جویی قهقرائی به یک یا چند علم آغازین - که یقینی خواهند بود- رسید؛ زیرا استحاله دور و تسلسل شامل سلسله قهقرائی سالبه‌ها نیز می‌شود؛ چنان که وجود علوم سالبه غیر متناهی، هرگز وجود حتی یک علم سلبی را در پی نخواهد داشت. بنابراین فراگیری علوم نخستین و اندیشه‌های پایه موجبات و سالبه‌ها را به طور یکسان شامل می‌شود. این امر بدین معنا است که اشکالی که در آن‌ها کبرای سالبه به کار می‌رود، باید به شکل اول باز گردند و این است معنای این که شکل اول بدیهی‌ترین اشکال است.

### ۳.۳. نکته سوم

بهمنیار درباره مبدأ عدم تناقض تشبیهی دارد (۸، ص: ۱۹۸) بدین شرح: همان گونه که در جهان خارج ذات واجب الوجود، سر سلسله و مقوم همه موجودات و جهان هستی است - به گونه‌ای که اگر واجب تعالی نباشد عالم نیز نخواهد بود - در جهان ذهن و عالم اندیشه نیز اصل استحاله اجتماع نقیضین همان نقش را ایفا می‌کند. این اصل و دیگر اولیات، سلسله جنبان تمام علوم و اندیشه‌های انسانی است و حذف آن‌ها انهدام تمامی شناخت انسان را در پی خواهد داشت. از این رو به این اصل اول الاوائل گفته می‌شود. این سخن را می‌توان به گونه‌ای دیگر هم بیان کرد: اگر نوع ادله سابق به ویژه دلیل دور و تسلسل را ملاحظه کنیم، آن‌ها را مشابه ادله‌ای خواهیم یافت که برای اثبات واجب الوجود در جهان خارج به کار می‌روند. به عنوان نمونه بیان خواجه برای اثبات واجب این است:

الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل (۱۱، ص:

۲۱۷).

برای اثبات بدیهیات از همین تعبیر می‌توان استفاده کرد و گفت: «علوم چنان‌چه بدیهی باشند، مطلوب حاصل است و الا مستلزم بدیهی هستند؛ زیرا به دور یا تسلسل منتهی می‌گردند که هر دو باطل است». بنابراین میان برهان علت فاعلی برای اثبات مبدأ و برهان علت غایی برای اثبات معاد و برهان جواهر برای اثبات جواهر عالی از یک سو و برهان دور و تسلسل - و برخی دیگر - برای اثبات علوم بدیهی، تشابهی تام و تمام وجود دارد. از

این امر می‌توان تمانل و تطابق دو عالم ذهن و عین را در حکمت متعالیه فهمید؛ چنان که غایت فلسفه نیز همین است.

غایة الفلسفة صیوروة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۰).

گفتنی است که این تطابق و تشابه در صورتی است که بتوان به یکسانی احکام و قوانین ذهن و عین فتوا داد و بتوان قواعد عالم عین را به درون ذهن آورد. می‌توان به این نتیجه رسید که شکل جهان هستی هرمی است؛ چنان که صورت عالم ذهن نیز هرمی است. بدین معنا که در هر دو مبدأ واحد است و همان گونه که موجودات کثیر از واحد ناشی شده به واحد باز می‌گردند، علوم متکثره از چند مبدأ محدود بدیهی آغاز شده و به آن باز می‌گردند. باید توجه داشت که «نظام هرمی» ویژگی‌ها و لوازم خاص خود را دارد.

### ۴.۳. نکته چهارم

ممکن است گفته شود که ما ضرورت موقوف در میان علوم را می‌پذیریم، اما مواقف را خطاناپذیر و یقینی نمی‌دانیم. ممکن است تمام علوم انسان از اصولی اولیه شروع شوند، ولی لازم نیست آن‌ها را یقینی و غیر قابل خطا بدانیم، بلکه آن‌ها را در حد اصول موضوع در علوم تلقی می‌کنیم؛ همان گونه که هندسه اقلیدسی با چند اصل نخستین آغاز می‌شود و هر کس که این چند اصل را به عنوان اصولی مسلم و موضوع بپذیرد، باید به تمام هندسه اقلیدسی تن در دهد؛ اما هرگز این اصول آغازین را خطاناپذیر نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را سلسله اصولی مفروض تلقی می‌کنند. بنابراین علوم و اندیشه‌های انسانی نقطه آغاز دارند، ولی نمی‌توان از صحت آن‌ها سخن به میان آورد. از آن جا که این‌ها اصولی مفروض‌اند، به آن‌ها پیش فرض نیز گفته می‌شود.

این سخن را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً اگر تمام براهین و حدود از چند اصل مفروض و شروع شوند، مبادی علوم انسان باین نخواهند بود و علوم می‌که بر یک سلسله مبانی غیر باین مبتنی باشند، خود غیر باین خواهند بود. پس علوم انسان از دو حالت بیرون نیست: یا باین‌اند که بدیهیات می‌باشند و یا مباین که همان علوم کسبی و نظری‌اند. افزون بر این، می‌توان پرسید که آیا این اصول مفروض در استنتاج علوم دیگر مؤثرند یا خیر؟ اگر مؤثر نیستند، پس فرض آن‌ها چه لزومی دارد و ذهن آن‌ها را چه فرض کند یا نکند، تفاوتی نخواهد داشت. ولی اگر فرض این اصول کلی در حصول نتایج مؤثرند، باز می‌توان پرسید: آیا این نتایج قطعی و یقینی‌اند، یا خیر؟ اگر ما به نتایج قطعی نرسیم، این امر بدین معنا است که تمام مسائل علمی در حد یک سلسله مفروض باقی می‌مانند. در این صورت باز هیچ نیازی به اصول مفروض نخستین نیست؛ زیرا از اول ذهن بدون این که آن اصول اولیه را فرض کند، می‌توانست هر چه می‌خواهد فرض کند و تمام قواعد و اصول علمی را در حد

فرض نگه دارد. اما اگر آن نتایج قطعی و یقینی باشند، این بدین معنا است که اصول اولیه و آغازین تفکر انسانی، یقینی و قطعی‌اند؛ زیرا نتیجه یقینی جز از مبدأ یقینی حاصل نمی‌شود و تنها مبدأ یقینی است که می‌تواند ما را به دستاوردهای قطعی و یقینی برساند. علاوه بر همه نکات بالا، انکار مبادی و مبانی یقینی مستلزم شکاکیت است و با نظریه‌ای شکاکانه نمی‌توان فلسفه داشت. البته برخی علوم مبتنی بر اصول موضوعه هستند و وجود اصول موضوعه را نمی‌توان انکار کرد، ولی همه سخن در این است که این گونه اصول، خود مبتنی بر علوم بدیهی‌اند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

حاصل سخنان پیشگفته این است که براهین و حدود تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کنند. براهین به مبادی بی‌وسط منتهی می‌گردند و این مبادی را به برهان نیازی نیست. مقدمات اولیه غیر منقسم‌اند و سلسله حمل‌ها و حدها در جایی متوقف خواهند شد. اوساط در براهین و تعاریف متناهی‌اند و به مقدمات اولیه منتهی می‌شوند. پس ما دو گونه بیان داریم: بیان بنفسه و بیان از طریق حد یا برهان. بیان‌های نخستین اولی و بسیط می‌باشند. نظریه بدهت نشان می‌دهد که نظام استنتاجی، دستگاهی خود کفا نیست. یک روند استنتاجی به ما معرفت و صدق نمی‌دهد. راه معرفت آن است که به خارج از این سلسله سر بکشیم و توجیه و صدق را از آن جا استمداد کنیم. یک سیستم استنتاجی برای تضمین صدق گزاره‌ها خود بسنده نیست. بنابراین نظام‌های استنتاجی در منطق خود نابسنده و خود ناکفا هستند؛ البته از حیث اکتساب صدق. بدین معنا که صدق گزاره از درون این نظام حاصل نمی‌شود، بلکه از بیرون حاصل می‌آید. از همین رو بود که گفتیم در نظریه بدهت ما با دو گونه توجیه مواجهیم: یکی توجیه استنتاجی و دیگری توجیه غیر استنتاجی. در این جا می‌افزاییم که صدق نیز دو گونه است: صدق استنتاجی، یعنی صدقی که از طریق توجیه به دست می‌آید و دیگری صدق غیر استنتاجی، یعنی صدقی که پایانه یک عملیات استنتاجی نیست؛ نظیر سلسله وجوب‌های ممکنات که چون همه بالغیرند در نهایت لازم است به وجوب بالذات منتهی شوند و همه وجوب خود را از او کسب کنند.

#### منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، *منطق المشرقیین*، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

۸۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *التعليقات*، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *الشفاء المنطق*، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. ارموی، قطب الدین راوندی، (بی تا)، *شرح المطالع*، کتبی نجفی، قم: گذرخان.
۷. ایچی، قاضی عضد الدین، (۱۳۷۰)، *شرح المواقف*، ج ۱ و ۲ و ۳، قم: منشورات شریف رضی.
۸. بهمنیار، ابن مرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. تفتازانی، سعد الدین، (بی تا)، *شرح المقاصد*، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۰. حلی، یوسف بن مطهر (شارح)، (۱۳۷۰)، *الجواهر النضید*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. حلی، یوسف بن مطهر (شارح)، طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (نویسنده)، (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۷)، *شرح منظومه*، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین، (بی تا)، *شرح حکمة الاشراق*، قم: انتشارات بیدار.
۱۴. شیرازی، صدر الدین محمد، (۱۳۸۳)، *الاسفار الاربعه*، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۸ و ۹، قم: انتشارات مکتبه المصطفوی.
۱۵. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۶۵)، *دره التاج*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. صدر، سید محمد باقر، (۱۹۷۷)، *الاسس المنطقية للاستقراء*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲ و ۳، قم: انتشارات مطبوعات دارالعلم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۲)، *الرسائل السبعة*، قم: انتشارات بنیاد علمی و فرهنگی.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. فعالی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، *در آمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر*، قم: نهاد نمایندگی معاونت امور اساتید.
۲۱. کاتبی، قزوین، (۱۹۸۶)، *شرح الشمسیه*، بیروت: شرکت شمس المشرق.
۲۲. مصباح، محمد تقی، (۱۳۶۴)، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی